

# النخل ونيتز في مرآة فلسفة التاريخ

سالم حميش

## I - مقدمتان

### 1 - أي فلسفة تاريخ نقصد؟

لعلّ شروط نشأة فلسفة التاريخ كحقل معرفي متميز قد توفرت في اكتمال الفلسفة الغربية التقليدية مع نسق هيغل ومثاليته المطلقة. فـهـيـجـل (م 1831) الذي يدرس الظاهرة - معرفياً - بطريقة لا تقيم وزناً لمعناها المحدود المأقلم كما هو في الكانطية، يؤكد أن الجوهر يتجلى ظاهرياً، أو أن لا شيء في الظاهرة غائب عن الجوهر والعكس بالعكس... الحقيقة إذن تظهر في فترات الصيرورة ثم تغرب لكي تظهر بشكل جديد، غني بمختلف اللحظات الصعبة المتأزمة التي تجاوزتها واحتفظت بما هو من قبيل الحق فيها. لهذا تحمل كل فترة جنين الحقيقة المطلقة، كما يحمل البرعم الظهور المقبل للفاكهة، وتكون الحقيقة قابلة لأن تتجلى في عهود معينة من التاريخ، في الحضارة الإغريقية قبل قيام الامبراطورية المقدونية، أو في الثورة الفرنسية والفترة النابوليونية مثلاً.

أما ما يبعد هيغل عن كانط أكثر فهو أنه يزدرى الأنموذج الرياضي الذي استند إليه ناقد العقل الخالص ومن قبله لايبنتز وديكارت، وذلك لفقر مادته التي هي الكميات، أي العلاقات الكمية الجافة اللاجوهرية والمعزولة عن المفهوم والحياة، وبالتالي، ليست ثورة غاليلي وكوبرنيك أو نيوتن في الفيزياء هي التي كانت مصدر استلهاهم عند هيغل، بل إن هذا المصدر هو الثورة الفرنسية بمثلها العليا وأحداثها الجسيمة، باستيلاء الشعب الباريسي على الباستيل، سجن العهد القديم، بيوم الرابع من يوليو/ تموز وانتصار الجيش الفرنسي في فالمي على قوات حلف الأنظمة الملكية

المجاورة وبنابليون، الفكرة - المثال وقد امتطت الحصان، الخ. إن الاقتداء بالأنموذج البيولوجي هو الذي جعل مهمة التفكير في الحياة تظهر مبكراً عند هيجل وتتبوأ الصدارة في مسار نسقه. والحياة في التاريخ هي الحاضر الذي يلزم أن تكون له الأسبقية في مجال البحث الفلسفي، طالما أن الماضي كبعد تام وفي ذاته ليس له إلا قيمة تفسيرية ولا يمكن العمل فيه أو تحويله إلى ما ليس هو. إن ما يميز أساساً حياة الفكرة - المثال في تاريخ الحضارات والأمم هو تظاهرها بديمومتها وتجدها وحضورها الدفاق أبداً. ولذا كانت الدولة في مبادئ فلسفة الحقوق عند هيجل هي البوتقة التي تنصهر فيها تلك الفكرة - فالمثال كعقل محقق ومطلق يتجسد في السيادة القائمة وفي واقع الدولة ومعقوليتها.

رغم أن هيجل هو الركن الأساس في قيام فلسفة التاريخ، فإن تيارات مستلهمة من نقدوية كانط المعرفية قد قامت خلال النصف الثاني من القرن الماضي على يد فلاسفة ألمان، ديلتاي وريكر وسيمل، هؤلاء الذين تقصدوا نقد العقل التاريخي وضبط حدود موضوعيته انطلاقاً من سؤال ذي نفس كانطي يتن: «في أي شروط متعالية يكون علم الماضي صالحاً للجميع؟» فالموضوعية عندهم دائماً نسبية، أي منتسبة إلى الذات المنشغلة بهويتها والقائمة دوماً عبر المعرفة التاريخية بإسقاط القيم الحاضرة على التراث المشكل للماضي. ونرى إجمالاً أنه قد يحسن تمثل بعض أفكار أولئك الفلاسفة، كالقول مع ديلتاي إن الواقع التاريخي هو الذي يفرض مناهجه المخصوصة، أو مع ريكتر أن توجد الفضول المعرفي هو الذي يعطي للتاريخ بنيته المنطقية، أو مع سيمل أن التاريخ الواقعي والتاريخ المعلوم متعارضان نظراً للاختلال القائم بين الصيرورة المعاشة ورواية الأحداث، الخ. لكن يلزم مع ذلك التأكيد أنهم، إضافة إلى كونهم قلما وضعوا أيديهم في العجين التاريخي، لم ينجوا في نقدهم لمفهوم الموضوعية من الخلط بين ما هو معرفة تاريخية واعية، قادرة على التباعد والنقد، وبين أصل ظهور التاريخ كتعبير عن حاجة المجتمعات إلى خلق ذاكرة جماعية وكيان قومي. ولعل أحسن من وضع اليد على حلقتهم الضعيفة هو العالم الألماني ماكس فيبر الذي توفى في إبدال إشكالهم الكانطي بإشكال يطور حقاً فلسفة التاريخ ويغنيها، وهو: «ما هي أجزاء علم الماضي التي تستقل عن وجهة نظر المؤرخ وإرادته، بحيث تصلح للجميع؟».

بعيداً عن كانط وخلفائه، وقريباً من هيجل يمكن الإشارة إلى تيار فلسفة

التاريخ الشمولي للنصف الأول لهذا القرن، مثلاً أساساً في أوسفالد شبنجلر الألماني وأرنولد توينبي الإنجليزي. فالأول صاحب كتابه أفول الغرب أطلعته دراسته المورفولوجية للتاريخ أن هذا الأخير ليست له معنى عام ما دام أن وحداته إن هي إلا الثقافات المستقلة بذاتها، المحكوم عليها بالانغلاق واتباع منحى حياتي ينتهي بأفولها ثم موتها. لهذا - مؤيداً جوته - يرى أن التاريخ هو اشتغال العقل بالضرورة وبالحى وبالتالي بالعضوي وليس بالآلي أو بالطبيعي... أما توينبي، الذي ظل في مؤلفه الضخم دراسة التاريخ على نفس النهج البانورامي، فقد ذهب إلى إحصاء الحضارات ومقارنتها قصد الوقوف على ثوابتها، ليس داخل مخبر بل على أرض منبتها. والحضارات عنده هي كالثقافات عند شبنجلر. مع فارق أساسي يكمن في تفتحها وتعالقها وتأثر بعضها ببعض، أي في شروط تجاوز بدايتها إلى القدرة الذاتية على رفع تحديات العالم، الطبيعي منه والإنساني وكذلك الداخلي. كما أن توينبي الذي تأمل كثيراً، كسلفه، في ظاهرة انتكاس الحضارات وتفسخها، لم يردّها على غراره إلى عوامل عضوية قاهرة بل إلى عناصر تاريخية محسوسة تتمثل في «فشل قدرة الأقلية الإبداعية، الذي يطابقه زوال اتباعية الأغلبية، وما يترتب عن هذا أخيراً من فقدان الوحدة في المجتمع المعتبر ككل».

عيب على شبنجلر وتوينبي ومن نحا نحوهما في فلسفة التاريخ - وليس دائماً من طرف المؤرخين المحترفين وحدهم - كونهما يعرضان لموضوعات تاريخية ضخمة بقدر ما هي شاسعة، مما ينجم عنه ضرورة السقوط في سوء الدقة المرجعية، وكذلك التهافت النظري المفقّر في حق التاريخ.

على ضوء ما سقناه، يمكن بادئ ذي بدء القول إن الخلدونية، رغم بعض نقط التقائها مع الفلسفات المذكورة، لا يمكن عرضها في مرآة الهيكلية إلا بقدر معقول - سنشير إليه في مقامه - كما لا يحسن وضعها على محك فلسفة التاريخ النقدية بحكم أن صاحب «المقدمة» مارس المادة التاريخية، ولا على محك فلسفة التاريخ الشمولي بحجة أنه لم يزاوّل هذا الصنف من التاريخ. وبالتالي، فمن دون أن نزع مع كروشي «أن فلسفة التاريخ زالت لأن المعرفة التاريخية صارت فلسفية»، يمكن أن نخاطر في وضع الخلدونية كعطاء نظري في مرآة فلسفة تاريخية ذات استيحاء واقعي وتوجه قطاعي، قد نجد بعض عناصره في النزعات المادية والوضعية والدائرية، شريطة

أن يكون أصحابها ممن مارسوا ما يمكن تسميته بالتاريخ المنظور، أي التاريخ القابل للنظر بواسطة الشهادة المعاشة أو الوثيقة والأرشفة، وبالتالي القابل لإعمال النظر في حدود ما تسمح به الطاقة المعرفية المقرونة بالدقة والتحقيق.

## 2- عن قضية القراءة

مقدمة ابن خلدون وبنحو متفاوت كتاباته الأخرى ستبقى في ظننا قابلة لاسترسال القراءات وتراسلها، لأنها، كأهميات النصوص، حافلة بالدقائق والمعاني، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئ واجتهادات المؤولين. ورغم هذا فقد تجد بين عامة الدارسين أناساً يتوهمون أن الخلدونية قد قيل فيها كل شيء، وأن أمرها أضحى مشاعاً مكشوفاً بدليل المئات من الدراسات المتراكمة؛ كما تجد بين خاصتهم مهتمين بالتراث الخلدوني صاغوا حوله أطروحات، والواحد منهم تحدوه الرغبة في أن يقول جهرًا أو رمزاً: إني آخر القارئ. وكلتا الفتيتين تخطيء الصواب وتغلب الوهم: الأولى لأنها تخطئ بين الكيف والكم وتضع هذا معياراً لذلك. معتبرة ضمناً الخلدونية كمكلف إداري أو قضائي لا بد من الحسم فيه باجتماع كل عناصره وحديثاته؛ والثانية لأنها تقطع الطريق على متابعة القراءة والتأويل وتمارس هذا الحق حيث تستخف به لدى الآخرين.

الخلدونية ليست قضية تتطلب تصفية نهائية أو تستدعي الكلمة الفصل. فالقراءات، كيفما تعددت وتنوعت، لا تتوفر فيها شروط الجودة البحثية والعطاء الفكري إلا نادراً. فكم من قراءة لا يمكن عدّها كذلك إذ أنها عابئة المنطلق، قاصرة النظر والمنهج! وكم من قراءة تتخذ الخلدونية كذريعة مختزلة تمارس فيها وحولها شتى أنواع التهافتات والاسقاطات المفهومية ذات الجعجعة ولا طحين؟ هذا فضلاً عن القراءات التي تتم في حالات من الغفلة والسهو، وعن أخرى مدرسية أو مكتظة بالنسوخ والاجترارات... وفي آخر الأمر لا يتبقى من كثرة الدراسات الخلدونية المتكررة - التي يلزم على كل حال النظر فيها - إلا قسط يسير يدل على براعة أصحابها في إعمال المقاربة المونوغرافية النافعة، أو على مهارتهم في التنظير الجيد والمعقول. وهذا القسط كيفما اتسع وانتعش، فإنه لن يزيد الموضوع إلا تأصيلاً وانفتاحاً، لا سيما وأن الخلدونية نفسها ليست سوى عنصر من المركب الذي تحيل إليه، ألا وهو المركب الاجتماعي - الثقافي لفترة تاريخية زاخرة بالدلالات، تعد بحق قطب الرحى في نشأة

مغرب وإلى حد ما مشرق ما قبل الاستعمار.

## II - الموضوع ونمط الحديث فيه

التغيرات العميقة التي تطبع التاريخ تفرض رؤية جديدة وبالتالي طريقة في كتابة الأحداث جديدة. ولا شاهد أبلغ على هذا، عند ابن خلدون، من ظاهرة الانتشار البدوي التي مارست طيلة العهد الوسيط تأثيراً على الأرض وسكانها؛ والشاهد الآخر الذي ليس أقل تأثيراً هو الطاعون الأسود ذو الآثار التخريبية الفادحة.

إن ذينك الحداثين المخلخلين قد أعطيا للمغرب تشكيلاً سكانياً وسياسياً واقتصادياً وحتى بيئياً متبدلاً، فلم يعد ممكناً إغفاله أو تدوينه باللغة الحكائية الشائعة في الاستغرافيا التقليدية. لقد «احتاج لهذا العهد، كما يؤكد ابن خلدون، من يدون أحوال الخليفة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها...» (المقدمة [= مة] 43)<sup>(1)</sup>، أي لقد احتيج لمؤرخ تحوّل له قوته ودقته أن يقول حالة عالمة، وإن كانت أنقاضاً، وأن يصف مصير العقيدة والعوائد في طوفان تغيرات الأرض.

غير أن ابن خلدون الذي سعى إلى أن يكون ذلك المؤرخ لم يلق في محيطه أي تراث منهجي أم مفهومي يسعفه في تسمية وتحليل الواقع المائل أمامه. فتراثه الأقوم كان هو هذا الواقع ذاته الذي توحى له ديناميته بالكلمات والمفاهيم اللاتئة المواتية. لذا فلغة مؤرخنا، التي لم يطمعها القاموس الفلسفي إلا قليلاً، كانت بالأساس لغة واقعية<sup>(2)</sup>. وهذه اللغة لم تكن إقامتها بالأمر الهين، إذ أن انعدام ظهورها على الأشياء نفسها كان يستلزم من صاحبها مجهوداً فكرياً يعد بالشفافية في ختام مطافه. وابن خلدون، الذي اضطلع بهذه المهمة بكثير من الوعي والحزم، لم تخل طريقه من المعاطب والمعوقات. ولا داعي للاستغراب من هذا طالما أن فكره، ككل فكر أصيل، يستدعي للتعبير عن ذاته جهازاً مفهوماً إجرائياً جديداً لا يجده في الثقافة المتداولة القائمة، ولا يستطيع توقي ثغرات وبياضات هنا وهناك قد تعود مهمة ملئها إلى العمل النظري للأزمة الحاضرة.

(1) المقدمة (برمزة مة)، ط. دار الفكر، بيروت 1981 ص 43.

(2) انظر ناصيف نصار، فكر ابن خلدون الواقعي (بالفرنسية)، ط PUF، باريس 1967.

الموضوع هو كما حددناه، والصعوبات المفهومية هي كما أشرنا إليها، فماذا عن المنهج المستعمل؟ وماذا عن نمط الحديث في التاريخ ومجراه؟

عندما نكون بمحضر مجتمع يعيش انهياره، (أو انكساره نحو الأسفل break down، بتعبير توينبي)، فكأننا أمام كائن محتضر يرفع الحجاب عن سره. إننا - في هذا الوقت - نكون أقرب إلى شكل المجتمع الكلي وإلى نظام الحضارة الذي ينتمي إليه. لهذا يكتب ابن خلدون: «وقد رفعت عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً [...] باحثاً عن المقنع في تبيانها أو تناسبها» (م 8). إن في رفع الحجاب والكشف عن التركيبات والبنى استجابة لغاية العلم التي هي البحث عن المستور. وفعلاً «كل علم، كما يقول ماركس، يكون تافهاً، إذا ما اختلط المظهر والجوهر»<sup>(1)</sup>.

ما يريد مؤرخنا - المفكر إذن رفع الحجاب عنه هو الشكل المكتمل والحركة المتكاثفة لنظام عمراني محدد في المكان والزمان. أما الطريقة التي يعالج بها الحياة السياسية والثقافية فإن لها بعض القرابة بالطريقة التي يحلل بها مثلاً ماركس أو فيبر نمط الإنتاج الرأسمالي، فكلهم يسعون إلى عرض البنية الأساسية وسيرها النوعي<sup>(2)</sup>.

(1) ماركس، رأس المال، ط. باريس 1960، الكتاب الثالث، ج 111، ص 196.

(2) نقول سلفاً إننا لا نريد وضع ابن خلدون في مرآة ماركس، ولو أن هذا الفيلسوف قد عاد فقط منذ السنوات الأخيرة إلى حجمه الطبيعي في تاريخ الفكر الإنساني، فهذه المقاربة قد تجد تبريرها في الدراسة المقارنتية شريطة تخلصها من مخاطر الخلط والعسف، لكنها، رغم ذلك، لا تمثل حاجتنا الأكبر ولا شغلنا الشاغل. غير أنه، من قبيل الاستئناس، يمكن في هذا الهامش عرض بعض التوازيات المثيرة بين المفكرين على النظر، منها ما يقرب هذا من ذاك، ومنها ما قد يطعم نظرية الانتقال من ابن خلدون إلى ماركس: 1/ بادئ بدء، يلزم التأكيد أن المفكرين كانا واعيين بالتمييز الدلالي لظاهرة الانتكاس؛ فالأول يتحدث عنه بعبارات «الهرم» و«التلاشي» مسجلاً بالمثل «إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي...» (م 362). أما الثاني فإنه يسجل في معرض حديثه عن الانتاج الرأسمالي أن هذا الأخير «يكون بنفسه نفيه الذاتي على نحو الحتمية المعتملة في تحولات الطبيعة. إنه نفي النفي» (رأس المال، المرجع المذكور، الكتاب الأول، ج 111 ص 205). 2/ في سياق تحليل البذخ والمتعة كرمزين للنتائج في نظم الانتاج التقليدية، يكتب ابن خلدون «إن أهل الحضرة ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف واكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حمايتهم واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم (...) قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتزلوا منزلة النساء والولدان» (م =

في مشروع ابن خلدون الضخم يقوم الخطاب على ازدواج التركيب حول العلم والعقيدة الدينية. والمطلوب دوماً هو فك التباساته وارتباطاته، ليس لقصد بيداغوجي فحسب، وإنما أيضاً لغاية معرفية. ذلك لأن الموضوعية ليست هي القاعدة المهيمنة دوماً عند مؤرخنا. فمن حين لآخر يختلط بها شعوره الديني، فيحدث لديه تمييزات وتقسيمات يلزم أن نكون حذرين بإزائها. ولا أدل على ذلك، مثلاً من تمييزه المضمّر بين العصبية الايجابية (المحمودة) في سبيل الله والعصبية السلبية (المذمومة أو «على الباطل») في الجاهلية ومع المذاهب والتيارات اللاحقة (م 253 - 254)؛ ولا أدل على ذلك أيضاً من كلامه وأحكامه في اختلافات الفرق المسيحية في موضوع المسيح، حيث يجزم قائلاً في فقرة محذوفة من بعض الطبعات العربية (!): «ولم نر أن نسخم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر كما صرح به القرآن الكريم. ولم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل» (م، طبعة كاترمير 1858، ج 1، ص 421 - 422). هنا كذلك، تسبق العاطفة الدينية التحليل اللامتحيز وتطغى عليه، وإن كان يحسن في رأينا أن نرى في مثل تلك الأحكام القاسية حيلة من ابن خلدون يستعملها للتنقيص من كل ما يعارض ليس فقط عقيدته، وإنما أيضاً طموحاته الموسوعية... مثال آخر مخيب للأمل يقوم في جنوحه الساذج إلى الدفاع مطولاً عن أكابر وجوه الخلافة العباسية ضد تهم تعاطي الخمر والزنى واللواطية، هذا مع أنه يعتبر هذه المساوئ لصيقة بكل

= 155 - 156). أما ماركس فيقول: «في أنظمة الإنتاج القديمة، المالك الرئيسي للنتائج الفائض الذي يتعامل معه التاجر والنحاس والمولى والدولة (في شخص المستبد الشرقي مثلاً) هو من يرمز إلى الترف الموجه نحو المتعة» (رأس المال، الكتاب الثالث، ج 1، ص 339/3 ما هو أصل الاقتصاد التجاري ومن أي طبيعة هو؟ يجيب صاحب المقدمة: «وأما التجارة، وإن كانت طبيعية في الكسب، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة لما أنه من باب القامرة، إلا أنه ليس أخذ المال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية، والله أعلم» (م 480). ويرد صاحب رأس المال في نفس الصفحة المذكورة «طالما أن رأس المال التجاري ينسق تبادل منتوجات بين جماعات غير نامية، فإن الربح التجاري لا يظهر كسرقة أو احتيال فحسب، بل إن أصله يقوم هنا بالذات». 4/ أما مبدأ المادية التاريخية الشهير القائل بأن نمط انتاج الحياة المادية يحدد سيرورة الحياة المجتمعية والسياسية والثقافية عموماً، فإنه يذكر من وجوه ببعض الأقوال في النص الخلدوني من صنف: «واعلم أن الإنسان مفتقر من لدن نشوته إلى أشده...» (م 476) الخ.

حضارة في طور البذخ والترف، كما كان بالذات حال الحضارة العباسية في عهد أولئك الخلفاء... الخ.

### III - في مرآة فلسفة التاريخ

أما إذا ما أعدنا الخطاب التاريخي الخلدوني إلى مادته العلمية، وخلصناه من حلقاته وعقده الوثوقية البارزة، فإنه قد يكتسي في العمق، مع وجود فوارق، خاصيات ثلاث: المادية والوضعية والدائرية. وعلى هذا النحو يمكن المخاطرة بإظهاره في مرآة فلسفة التاريخ.

#### 1 - المادية

في هذا السياق، هناك فكرتان تبرزان في نصوص مؤرخنا النظرية، وهما:

أ - فكرة الطبيعة: إذا ما رصدنا وفرة استعمال كلمة «الطبيعة» و «الطبيعي» عند صاحب «المقدمة»، فمن الجائز القول بأن هذا الأخير، ككل الماديين القدامى والمحدثين، يُرجع للإنسان وضعه ككائن طبيعي خاضع لمنحنى بيولوجي ضروري وشمولي. وهذا المنحنى هو، من جهة أوسع، النموذج الذي يصلح له بالتماثل لتفسير حياة وموت الدول والحضارات، (كما سيكون الشأن عند شبنجلر على وجه نظري دوغمائي). وهكذا فتلاشي الدولة ظاهرة طبيعية كما هي طبيعة ظواهر نشأتها وقوتها وهرمها. مفهوم الطبيعة إذن يتيح له عقلنة تلك الظواهر كلها، كما يعينه على فهم نزوعات سلبية كالاستبداد والترف. وهكذا نقرأ عنده فصولاً كهذه: «في أن من طبيعة الملك الانفراد بالملك»؛ «في أن من طبيعة الملك الترف»؛ «في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون»؛ «في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»؛ «في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (م 208 - 213) الخ. وبلغة هيجلية: إن من طبيعة الأشياء أن يخضع الملك للعمل السالب.

قد نميل إلى استشفاف تأثير أرسطي على هذه النزعة الطبيعية عند ابن خلدون. لكن هذا الأمر، على افتراض أنه حق، لا يلزم أن يغيب تأثيراً أولياً محسوسة وفعالية يجعل التأثير الأول نفسه ممكناً، ألا وهو تأثير الوسط التاريخي المعاین أو مجرى التاريخ كما هو مجرب وملاحظ.



ب - فكرة السببية: في النص الخلدوني يظهر جلياً أن السببية (أو العلية) هي القدرة على الربط بين ظواهر ومعطيات كأسباب ومسببات. وهذه القدرة، كلما مارسها فكر الإنسان تميز عن الحيوان وتقدم في إنسانيته (م 593)، ولعل أحسن صياغة لمبدأ السببية في ذلك النص هي القائلة: «إذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلاجل الترتيب بين الحوادث. ولا بد من التقصد بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها. ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً» (م 592). ومبادئ الأشياء لا يمكن إدارتها إلا بالعقل عبر صيغه الثلاث: التمييزي، التجريبي والنظري، وكلها تتضافر لسبر الحقيقة الإنسانية ولتصور الوجود. أما عوالم المعرفة فيمكن اختصاراً تقسيمها إلى عالمين: عالم الحس وما فوق الحس (أي النفس والذهن)، وهو العالم البشري؛ ثم عالم الغيب أو الأرواح والملائكة، أي العالم الغيبي... ويقر ابن خلدون أن «أعقد هذه العوالم في مدركتنا (هو) عالم البشر، لأنه وجداني مشهود في مداركتنا الجسمانية والروحانية...» (م 596). وفي مقام آخر نراه يعرض عن «السبب النجومي» ويطعن في قدرته على تفسير الظواهر العمرانية ويطلب لهذا بما يسميه «السبب الأرضي» (م 458).

«الوعي التاريخي، كما يكتب كارل ياسبرس، كوعي بالقدر هو أخذ الكائن التجريبي المحسوس بعين الجدل»<sup>(1)</sup>. وهذا بالضبط هو ما يفعله ابن خلدون ويعيره أهمية كبرى: «داخلاً، كما يسجل، من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعبت أخبار الخليقة استيعاباً» (م 10). وكيف يمكن أخذ العالم الواقعي بعين الجدل إن لم يكن بالإعراض عن التحليلات الماورائية والصوفية، مع لقاء المتعة في ذلك؟ وعن هذا السؤال يجيبنا ابن خلدون ويعلمنا كذلك الاهتمام به، فيقول: «واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية». وهذا المذهب العلي له أيضاً طابع تمتعي لا يظهر في ترجمات النص الأصلي الذي يقول: «ما يمتعك بعلم الكوائن وأسبابها» (م 9).

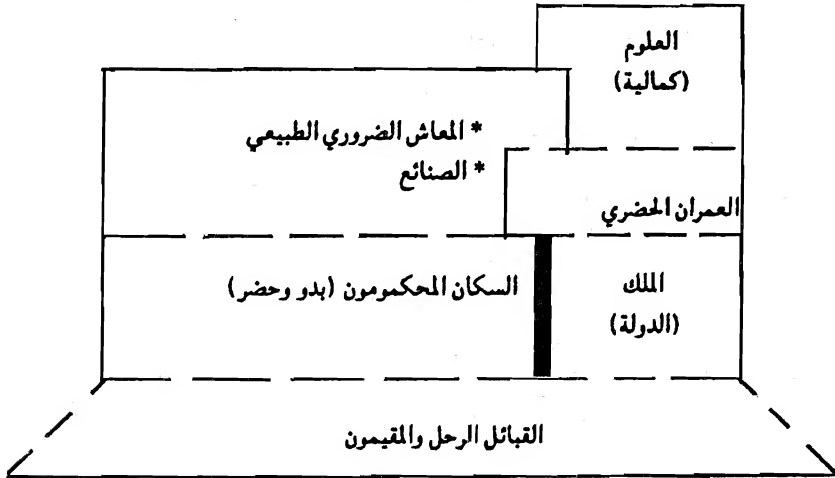
إن فكري الطبيعة والسببية تتصدران تصميم ابن خلدون الدراسي، كما يدل هذا

(1) كارل ياسبرس: فلسفة، 1932، ج 11، ص 119.

## المقطع البين:

«وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها، كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران» (م 53 - 54).

هذا التصميم الذي لا يخفي استيحاؤه المادي يمكن رسمه كالتالي:



شقان يتقاسمان هذا التصميم، هما:

أ - شق القرابة والسياسة كقوتين ماديتين يمكن تعريف العصبية من حيث وظيفتها كعنف في خدمة الظفر بالحكم. أما بنوياً، أي من زاوية ثوابتها المركبة، فإنها نمط إنتاج تتم بواسطته بين أعضاء القبيلة تبادل الكلمات (= الوحدة اللغوية) والخيرات (= الوحدة المعاشية) والنساء (= وحدة المصاهرة والنكاح). والعصبية بهذين المعنيين، تبقى تحت سيادة الأبوية وحكم الشيوخ، أي ما يسمى في معجم علماء الإنسان Patriarcalisme و Gérontocratie. إذا كانت حياة القبيلة كلها محكومة بعلاقات القرابة، فلأنها لا تعرف على الصعيد الاقتصادي أي تحول مهم يذكر. وقد يكون هنا من المفيد أن نستشهد عن قصد بمفكر كإنجلز، الذي كتب: «كلما قل العمل وحجم منتوجاته وبالتالي غنى المجتمع ظهر أن تأثير علاقات الدم تسيطر على النظام

المجتمعي»<sup>(1)</sup> . وبكلمات أخرى، هناك حيث يفشل اقتصاد المعاش في حماية الأفراد ضد شظف الندرة والعيش تتدخل بنية القرابة بقوة فتمنحهم بديل تلك الحماية في احتوائهم وتحصينهم ضد الغزوات ومحن الوجود، وتتحكم بالتالي في مجمل سلوكياتهم الاقتصادية والتكيفية.

إلى ابن خلدون يرجع فضل إدراك الطابع الجدلي للفقر والخصاصة . فبفعل هذا الطابع تستمد القبيلة حيوية فائقة من التزهد والتكشف كإجابة ضرورية على نظام الندرة، كما أن هذه الحيوية تغذي بدورها اندفاعات الغزو التي تؤسس الدول . أما شكل تلك الجدلية فيذكر من وجوه بظاهرة البروليتاريا الداخلية عند توينبي والمؤشرة على الصراع الطبقي وتمزق النسيج المجتمعي، أو بظاهرة تضخم كم البروليتاريا وبؤسها، التي تخلق، حسب المنظور الماركسي، وضعا ثورياً يمكن أن يؤدي إلى نمط الانتاج الاشتراكي.

مع الانتقال إلى الدولة العامة والاستبداد تلاشى العصبية كقوة مادية، وذلك لفائدة المهماز السياسي وعلاقات الموالاة الموسعة . هذا الانتقال، الذي يحسن مؤرخنا وصفه، هو ما يجده أنثروبولوجيون معاصرون أمامهم ويريدون تنظيره . فموريس جودليي، مثلاً، يرصده كالتالي: «في بعض المجتمعات ذات الحكم القبلي تظهر علائق سياسية جديدة تمدد علاقات القرابة وتخرج منها ثم تعارضها . إلا أن القرابة ليست هي التي تنقلب سحرياً إلى علائق سياسية، بل إن الوظيفة السياسية في علاقات القرابة القديمة هي التي تنمو وتتطور على أرضية مشاكل جديدة . مع تكون الطبقات داخل القبيلة يحصل تغير جديد لأشكال السلطة السياسية ووظائفها، فتظهر الدولة»<sup>(2)</sup> .

في التأويل الخلدوني لحياة الدولة وانحطاطها، كل عناصر التفسير هي إجمالاً من صعيد اجتماعي سياسي وأخلاقي . أما العامل الاقتصادي فلا يلعب إلا دوراً ثانوياً لاحقاً . وذلك، لا ريب، لأن مستوى الانتاج، خلال المرور من علاقات القرابة والدم

(1) انجلز، أصل الأسرة والقرابة والدولة، ط . باريس 1969، ص 16 . وانظر كذلك رسالته إلى ماركس بتاريخ 8 ديسمبر، 1882 .

(2) موريس جودليي، العقلنة واللاعقلنة في الاقتصاد، ط . ماسبيرو، باريس 1969، ج 1، ص 112 - 113 .

إلى علاقات السياسة العامة، يظل عموماً هزياً وبدون فعالية مؤثرة. أما حين يضعف العامل السياسي ويتدهور فإن ما يرجع بقوة لتجديد لوالب التاريخ فهو القراة وعمق التركيبة القبلية.

«واعلم، يكتب ابن خلدون، أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشده وكبره» (مة 476). في إطار هذا الاقتصاد الطبيعي لا يختص الله إلا بخلق شروط الحياة المادية، أما سيره وغاياته فأمر موكولة إلى الإنسان؛ ذلك لأن معاش هذا الأخير وحتى رياشه مرتبطان أيما ارتباط بما يحقته في باب الكسب، أي العمل المنتج (فلاحياً أو صناعياً) أو النشاط التجاري، وأما الرزق (أي الفائدة والريح) فهو في اعتبار ابن خلدون موكول إلى الله؛ وهذه الاحالة في ميدان خاص كالاقتصاد ليست سوى تعبير عن عقيدة أو إيمان؛ وهي على كل حال لا تتوافق مع قولين للمؤلف، واحد قطعي والآخر استدلاي:

- «فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول» (مة 478).

- «فقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين مسمى الرزق وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسماهما» (مة 478).

إن المعاش إذن متعلق بالعمل الإنساني، وهذا العمل هو الذي يحدد قيمة الشيء، ثم بالتالي مقدار فائدته عندما يعرض في السوق. وعلى هذا النحو تظهر دائرة المعاش مستقلة وقائمة بذاتها.

أما إتاحة التدخل الإلهي، فلربما أن وظيفته هي حل الطابع الاشكالي والعرضي للرزق والمتجلي من جهة في اضطرابات السوق (عرضاً وطلباً)، ومن جهة أخرى في تقدير قيمة البضائع وتحديد الأسعار.

وإجمالاً فابن خلدون لم يقم إلا بوضع القوانين العامة لاقتصاد المعاش، الذي ليس من اختصاص بلدان المغرب وحدها. وعليه فإنه لم يقم - وهل كان بمقدوره أن يفعل ذلك - بوضع تاريخ اقتصادي للقطر يتسم بنوع من «الاختصاص».

## 2- النزعة الوضعية

ابن خلدون مفكر وضعي قبل ظهور الفلسفة الوضعية؟

قد يكفي، للإجابة بالاثبات، التذكير بمواقفه النقدية بإزاء الهستغرافيا العربية وبقصائمه لكتب التشريع السياسي والأحكام السلطانية خارج نطاق اهتماماته. مشروعه العلمي الأساسي، كما أكدنا من قبل، هو تحليل الظواهر المجتمعية والمؤسسات من حيث الطبيعة والعمران البشري، أي كنتاجات حضارية مؤثرة في تاريخ الإنسان.

إن هذا التوجه كثير الشبه بنظرية ماكيافيلي عن الحقيقة الفعلية *Verità effettuale*. فالمفكران، النافران من الإغراء الطوباوي، تلتقي كتابتهما في اعتبار أن الواقع التاريخي الحي هو المادة الأجدر بالتعلم والعلم. إنه المرجع الذي يلزم أن ينظم حوله كل خطاب واقعي وعقلاني هذا مع أنهما يختلفان في طريقة التعبير الأدبي ونمط العرض؛ فالأول وقد اشتغل كمؤرخ مستعلم نراه لا يعطي أمراً أو نصحاً، بل يصف ويفسر المؤسسة والحدث؛ في حين أن الثاني، كمهندس للسلطة يقول ما هو كائن، لكن على نحو إيعازي، محولاً إلى قواعد السلوك السياسي ما يكتفي المؤرخون بملاحظته كظواهر تاريخية، سلبية أو محزنة ولكنها متميزة بدوامها ووقوعها. السياسة كشر ضروري يستهدف إخضاع الناس وحفظ السلطة بين أيدي من هم فيها، ذلك هو ما يدرسه ابن خلدون دراسة وضعية، في حين أن ماكيافيلي يرفعه إلى مصف سيرة (أو «إيتيك») لا تعنى إلا بانسجام وفعالية قواعدها وإجراءاتها.

أما صبغة مشروع ابن خلدون الوضعية فلا يظهر أنها تأثرت أكثر من اللازم بتدين صاحبه، بالرغم من أن هذا الأخير كان خاضعاً لضرورات عصره وضغوطاته<sup>(1)</sup>، وبالرغم من أن «الواقع في العهد الوسيط كان، كما يسجل إيتيان جيلسون، يقوم في الإحساس والفكر كواقع ديني»<sup>(2)</sup>.

كمثال دال على نزعة مؤرخنا الوضعية نستشهد بمقاربتة لظاهرة الديانة الإسلامية التي أخضعها لتحليل شيق قائم على تمييز جوهر مضمير بين الإسلام

(1) يسجل جورج لايبكا بحق أن ابن خلدون وإن كان مفكراً متحرراً *un libre penseur*، فإنه لم يكن مفكراً حراً *un penseur libre*. انظر مقالته حول «سوسيولوجيا الدين عند ابن خلدون» في *La pensée*، عدد 123، سبتمبر، أكتوبر 1965، ص 22.

(2) إيتيان جيلسون، الفلسفة في العصر الوسيط، باريس 1944، ص 758.

«الغض» أو البدئي والإسلام الفرقي «العادي» أو التاريخي.

الإسلام الأول كان عبارة عن ثوران وعن إعصار حقيقة يخرق قوانين الطبيعة ومجرى التاريخ الاعتيادي. ويتحدد ثقل هذا الإسلام الوضعي بتعبيرته (كلام الحق، إعجاز القرآن) كما بتمثيليته وقدرته على التعبئة والاستقطاب<sup>(1)</sup>. إنه يتسم بصفات ديانة شمولية عضوية ويكتسب موهبة تأسيسية خاصة. إلا أن هذا الإسلام لم يدم أكثر من أربعة عقود، قام بعدها نظام الأمويين سنة 40هـ/ 611 م، فانحل «الوازع» الديني وظهر الإسلام التاريخي المنقسم المتجزئ والمحكوم بصراعات الأحزاب والعصبيات<sup>(2)</sup>. ويستند ابن خلدون في هذا إلى حديث نبوي يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً عضوضاً».

إن ابن خلدون، وهو يسجل ذلك الفارق المساوي في حياة الإسلام، يمسك

- (1) انظر الملحق النظري في كتابنا التشكلات الأيديولوجية في الإسلام القريب الصدور عن دار الاجتهاد.
- (2) ليس صحيحاً القول مع جاك بيرك أن ابن خلدون سكت إلى حد كبير عن العنصر الديني كمؤسس للظاهرة الدولية، (من الفرات إلى الأطلس، ط، سندباد، باريس 1978، ج 1، ص 100). فيكفي مراجعة فصول من المقدمة الباب الثالث للتحقق من ذلك: «في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية» (الفصل الثالث)؛ «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نونة أو دعوة حق» (الفصل الرابع)؛ «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» (الفصل الخامس). إلا أن صاحب هذه الفصول، كمؤرخ عارف بجذلية الواقع، يؤكد في الفصل الموالي «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم». ولا أدل على ذلك عنده من رسوبات المهدويات السيئة الطالع والارتكاز. ففي منحى مؤرخ - مفكر، ما كان له أن يؤثر، بعبارات مطلقة، العنصر العصبوي على العنصر الديني، أو العكس بالعكس. ففي عينة الحالات التي راقبها تمكن من ملاحظة أسبقية العنصر الأول على الثاني واشتغاله كقاعدة «مادية» ضرورية، لكنه لم يحول أبداً هذه الملاحظة إلى قانون ميتافيزيقي ثابت، بل يقصر مداها على الأصقاع ذات التركيبة القبلية، كالأصقاع المغاربية، ويحدد حتى الأزمنة التاريخية المعنية بصحتها. وخارج هذه الأزمنة وتلك الأصقاع، تكون الملاحظة المذكورة بالطبع خاضعة للمراجعة التامة... وهذا ما لا بد من فعله حول مغرب أو آخر القرن الرابع عشر وبالأخص القرن الخامس عشر (م) حيث صارت حركة الزوايا متفشية الحضور على المسرح السياسي، وذلك تحت ضغط المد المسيحي المتمثل في القوتين الاستعماريتين إذاك: البرتغال وإسبانيا. وهكذا، مع زوال المرينيين - الدولة المعوزة «إيديولوجياً» بسبب أصولها المتواضعة والتي قُتل آخر أمرائها عبد الحق (سنة 1465 م) على أيدي شرفاء فاس - تكون نوع من الشوق (النسيبي الذي وجد تعبيره في الأدب السري والكراماتي ولقي تحقيقه السياسي في انتصار دولتين شريفتين: السعديون والعلويون.

عن محاكمة المسؤولين عليه أو إصدار الأحكام الأخلاقية في حقهم. وبدل الحلم بعودة «غضاضة» إسلامية مستحيلة، نراه يجتهد في عقلنة واقع أصبح من الصعب نكرانه، وفي فهم تغير أملاء منطق التاريخ الذاتي. وإذن، حيال قضية الخلافة الشائكة الحساسة يؤثر ابن خلدون تعليق حكمه بحذق، معتبراً كل خيار من زاوية نصيب الحقيقة فيه. وهكذا يكتب: «وإن قلنا إن الكل على حق [أتباع علي وأنصار معاوية] وإن كل مجتهد مصيب، فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم» (م 266). وذلك لأن مؤرخنا يعترف بالوجدان السياسي كقوة عملية، فلا يأخذ بأي نزعة نقدية متحيزة من شأنها أن تشوش على موضوعية تحليله أو تدفعه إلى الفصل بين الفرقاء على نحو «مانوي» صارم.

باختصار إذن، «لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، كما يؤكد ابن خلدون، ثم بفناء القرون [الصحابة] الذين شاهدوها، استحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان» (م 266). وبكلمات أخرى. فإن الإسلام الغض المثالي لم يكن إلا نازلة خارقة لم تفتأ أن أخلت المجال لجريان التاريخ الواقعي العنيف<sup>(1)</sup>. أليست هذه النظرة موهلة في الموقف «الوضعي» حيال الأشياء والظواهر؟

### 3- النزعة الدائرية

عيب الدراسات حول الزمان الخطي أو حول الزمان الدائري يكمن في الاعتقاد أن هذه المفاهيم في فلسفة التاريخ لا تتعلق إلا بتدبير المؤرخين النظري وإبرادتهم الحرة. هذا في حين أن هذه المفاهيم صياغات فلسفية حرة بقدر ما هي تصورات ينسجها ويحكمها مجرى التاريخ المعائن.

فلا حاجة بنا إذن إلى الدفاع عن لا رجعية التاريخ أو عن مبدأ العود الدائم، وذلك إما بالاستشهاد بالزمان الكوني أو بنظريات علم الفلك الفيزيائي أو بقوانين المذهب الطاقي أو العجز الحراري... على عكس ذلك، يلزم الاستشهاد بمراحل أو لحظات تاريخية معينة، وبالتالي بحالات وعينات قادرة هي وحدها على إثبات أو نفي المفاهيم المذكورة. وبالتالي، كل تصور دائري للزمان، سواء عند هيرودوت وثوسيديد

(1) انظر المقدمة، ص 252 - 272.

وبوليت أو ابن خلدون، ليس نمط إحاطة وتفسير مفروض على التاريخ بقدر ما هو نتاج ذهني لا يولد ويحيا إلا في التاريخ. لهذا قد يكون من العبث إرغام المنهج التاريخي على تبني مبدأ أن التاريخ يلزمه أن يقوم على زمان خطي، استمراري، لا نهائي ولا رجعي، كما يفعل بعض المفكرين والمؤرخين. فإذا كان يستحسن مبدئياً ترك الأحداث تتحدث من تلقائها - على اعتبار أن هذا ممكن - فبالأحرى أن نترك الكلمة في دوائر الباحثين لرؤى الأحداث وإفرازاتها المنهجية، حتى نقيم دلالاتها المحايثة وعلاقاتها بالتاريخ.

من جهة أخرى، كل محاولة لرصد تأثير ما لفلسفة العود الدائم اليونانية على نظرية ابن خلدون الدائري تبقى عديمة الجدوى والأهمية، ذلك لأن الفرق بينهما كبير. فالأولى نتاج - هو نفسه تاريخي - لتأمل خالص أسطوري - وبالتالي غير مراقب - حول سرمدية المادة التي يقيس الزمان حركتها الدائمة المتكررة؛ أما الثانية فإنها على العكس ليست سوى تنظير لزمان كليات سياسية وثقافية مأخوذة في متاه التعثر والانتكاس.

موضوعة التاريخ الدائري، في ذاتها، موضوعة لا ثيولوجية من حيث إنها تستند إلى نمط العلية التكرارية الذي يعاكس الإيمان الديني ويحل بالمعنى الخطي للخلق الإلهي<sup>(1)</sup>. عند ابن خلدون، يجوز القول بأن إرادته في ممارسة التاريخ، وبالتالي في اعتبار الصيرورة الإنسانية على صعيد الزمنية الدنيوية، لم تكن لتوافق أشكال القراءة الدينية للتاريخ.

إن صورة الدائرية في المجال الذي يعيننا تعبر عن الشكل الجدلي للمحايثة واللاتطور، أي لكون «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» (م 14). إنها ذات إجرائية مزدوجة بما أنها تتيح لصاحب «المقدمة» من جهة أن يعقلن واقعاً متسماً بخلل عضوي، ومن جهة ثانية أن يميل بنفسيته إلى الاعتدال المشوب بالتحمل. على صعيد تاريخي عام، ليس لتلك الصورة قيمة تفسيرية بقدر ما لها قيمة محضرية. إنها نمط

(1) في ذلك الاتجاه يمكن إدراج مذاهب «دائرية» للاهوتين مسيحيين كبار كالقديسين باسيليوس (نحو 330 - 379) وشقيقة غريغوريوس النيصي (نحو 335 - 494) وبالأخص أوغسطينس (354 - 430) في كتابه مدينة الله. أما في الإسلام فهناك المتكلمون الذين وعلى رأسهم الأشاعرة.



ذهني معاصر لكل الأوضاع المختلة المنحصرة بنحو عميق وجذري. إن بناءها المفهومي - من حيث هو استقرائي وسوسيولوجي وليس اعتباطياً أو ما وراثياً - مفيد من وجهتين بما أنه يدل:

أ - على حالة الانتكاس في الاختبارات الفردية للوسط.

ب - على العقْد الاجتماعية والتاريخية، أي، في موضوعنا، على تراكم المآزق في مجتمع يعيش على بقايا إيديولوجية متداعية وفي أطر عنف أصم عام.

إن ابن خلدون، رغم كونه وريث مفهوم للحضارة نخبوي انتقائي، لا يبتعد عن التعرف على هذه الأخيرة في إشعاعها الشمولي وتأثيرها على المجتمع الكلي، وليس فقط في رقة نمط الحياة عند المترفين أو في سياسات الأبهة والمباهاة (الهبات، بناء المآثر، ضرب السكة، إلخ). لكن، بحكم أنه لم يكن يعمل بمفهوم التقدم، فقد ألزمته ملاحظاته التجريبية ومعارفه الشمولية بالتاريخ المديد حيث الإيجاب (الحضارة، البدخ) ينتهي إلى إفراز السلب، وكذلك حيث من الرماد تنبعث النار، وهي نار لا يضيف ابن خلدون عليها إلا فضل إدامة الجنس البشري إلى أن «يرث الله الأرض ومن عليها».

#### IV - على محك تجربة تاريخية

كيف عند مفكرنا تتضافر تلك المبادئ الثلاثة (المادية، الوضعية، والدائرية) لمساعدته على فهم وتفسير طبيعة عصره وقضاياه؟

الذاكرة الجمعية لا تحتفظ بالخرج الذاتي المستديم إلا إذا كان ينتمي إلى أوجه المأساة. والمأساة في التاريخ تنطبع على المراحل التي تتجمع فيها أشباح الظلام الكثيفة لتحول إلى ألم علاقة الذات بالحدث. الألم التاريخي والوعي التاريخي، أليسا وجهين لحالة واحدة؟

إذا كان مشروع ابن خلدون إذن قد انطلق من قرار ممارسة التاريخ وأن هذا القرار واضح التعبير والتوقيع، فلنا الآن أن نتساءل: ماذا حدث في الوجود التاريخي حتى يظهر ذلك القرار ويبلغ نضجه؟ ومن دون التيهان في التعليقات السيكولوجية التي تبقى قيمتها ثانوية، يحسن بالأحرى أن نرى شروط ذلك القرار مجتمعة كلها تقريباً

في ظاهرة الانتكاس الجاري المعمم .

ابن خلدون، قارئ تصدع الدول ومفكر الانتكاس، هنا تكمن مهنته الحقيقية التي تعلمها من الوقائع المحيطة. فلو أنه مثلاً أجاب عن هذه الوقائع تيولوجياً، ولو أنه أعرض عن طلبات عصره السياسية، لما قدر يقيناً أن ينظر وضعياً في علل مجريات التاريخ الحاضر ولا أن يفهم، مثلاً، افتقاد الأندلس وبروز المغول في الشام أو أزمة الحكم السياسي في بلاد المغرب.

إن رغبة صاحب المقدمة الملحاحة هي في وصف مظاهر الانتكاس والعثور على منطق. إنها لا تقوم على أي تشاؤمية مسبقة ولا أي مزاج انهزامي، بل على تعلم صارم للصروف والنازلات. كيف إذن استطاع قارئنا المواظب، هذا المنخرط في التاريخ الحي «هذا المثقف العضوي» كما نقول اليوم أن يستجلي نسق الانتكاس ويحلل إوالياته؟ وما هو مستوى الجدارة في الوصف الخلدوني؟

في تحليل البنى المجتمعية للمغرب الوسيط، يكون ابن خلدون، حسب إيف لاكوست، قد خصص الضوء كله للعناصر الدائمة الداخلية وقليل من شأن العوامل الخارجية الظرفية. ومن هنا تأتي هذه الثغرة الغربية التي يشرحها لاكوست قائلاً: «إن تحويل اتجاه طرق الذهب التي تركت بلاد المغرب جانباً ليظهر إذن كسبب رئيسي لتلاشي وتدهور دول الشمال الإفريقي للقرن الرابع عشر. بيد أن ابن خلدون لا يسجل دور التجارة الخارجية ضمن عوامل ثراء الدول، ولا يلمح إلى التغيرات الطارئة على وجهة الطرق الصحراوية. إنه لا يشير إلى أن تصدع الدول، الذي يميز القرن الرابع عشر المغربي، يمكنه أن يكون نتيجة انحسار تجارة الذهب»<sup>(1)</sup>.

بالفعل، نعلم تاريخياً أن سيطرة الممالك في 716 هـ/ 1316 م على وادي النيل الأعلى، بعد سقوط مملكة النوبة المسيحية، قد مثلت تهديداً خارجياً خطيراً جداً على الطريق الصحراوي لتجارة الذهب السوداني. فقد مكنتهم تلك السيطرة فعلاً من حرية الحركة في مناطق الجنوب (حتى تخوم البحر الأطلسي) ومن القفز على الطريق

(1) إيف لاكوست ابن خلدون، مولد التاريخ، تاريخ العالم الثالث، ط. ماسبيرو، باريس 1966، ص 115.

الصحراوي المغاربي الذي أصبح بالتالي غير ضروري أو مفيد. وعليه، فانتكاس سجلماسة كمدينة ملتقى الطرق سيمتد حتى قيام عهد المنصور الذهبي السعدي (1573 - 1603 م)، الذي عرفت معه انتعاشاً مؤقتاً بفضل عملية عسكرية ضد بلاد السودان.

في تلاشي الاحتكار المغاربي لتجارة الذهب عبر الصحراء يرصد لاكوست العامل الأساسي لأزمة القرن الرابع عشر. وهذا التفسير، الغائب في النص الخلدوني، جذاب حقاً، إلا أنه غير حاسم أو مقنع من وجهين:

أ - هل يعقل أن يتعلق مصير الاقتصاد لبلاد بطريق تجاري (لا يفيد في آخر الأمر سوى الحكم المركزي والأوساط العسكرية والتجارية الدائرة في فلكه)، بحيث يؤدي إفلاس هذا الطريق إلى زعزعة ذلك المصير؟

ب - لماذا، حتى نطرح السؤال بعبارات لاكوست نفسه، «دخلت الدولة المرابطية في مرحلة تفكك عضال، وذلك رغم هيمنتها على التجارة عبر الطرق الصحراوية»؟ لماذا «عجز الموحدون بعد انتصارهم عن براء الورم الذي عصفت بدولتهم، وذلك رغم المراقبة التي ظلوا يمارسونها على طرق الذهب»<sup>(1)</sup>؟

وهكذا، فإما أن ابن خلدون يعتبر إفلاس تجارة الذهب كحدث عادي داخل انتكاس بنيوي عميق، فيميل إذن إلى السكوت عنه، وإما أنه حتى من منطلق الوعي بخطورته لا يدرجه ضمن العلل الرئيسية، وإنما يحسبه ظاهرة أو عاقبة خارجية لأزمة عضوية داخلية.

وعلاوة على ذلك، من المدهش أن نرى لاكوست، بعد تركيز تحليله على العامل المذكور، يرجع القهقري في آخر جملة من فصله عن أزمة القرن الرابع عشر، ويقول: «إذا كانت تقلبات تجارة الذهب قد حظيت بتأثير كبير على تاريخ الشمال الإفريقي الوسيط، فبسبب خاصيات بنيات الدول المغاربية الذاتية وهشاشتها النسبية» وفي هذا عود إلى جدارة مستوى التحليل الخلدوني، حيث يجري البحث في هذه «الهشاشة النسبية» نفسها وتلك البنيات الذاتية أو الداخلية.

(1) نفس المرجع، ص 112.

باختصار، إن سكوت ابن خلدون عن انحسار تجارة الذهب يجوز فقط تفسيره بإحساس عنده أن الأمور، على أي حال، لا يمكنها أن تكون غير ما هي عليه. ذلك لأن أي اقتصاد تجاري عُمولي لا يمكنه أن يتحكم في مناطق عملياته ولا في شروط سيره. فهو يبقى دوماً مهدداً بتقلبات الطرق والتغيرات السياسية وتطور القوى المنتجة في أوساط المزودين أو المقتنين. وهكذا، فإذا كان السودان يداوي الفقر كما يداوي القطران الجرب، حسب مثل تلمساني، فإنه لا يقدر على فعل ذلك باستمرار. لهذا، نرى، كما يسجل ماركس، أن اقتصاد العمولة (carrying trade) «يتدهور بموازاة مع التجارة نفسها؛ ويتلاشى كلما زاد النمو الاقتصادي للشعوب التي كان يستغلها من جانبيين ويستمد قاعدة وجوده من تخلفها. إن هذا قياساً إلى تجارة العمولة لا يظهر كانتكاس لفرع تجاري خاص فقط وإنما كذلك لسيطرة الشعوب المتاجرة الخالصة وغناها على التجارة العمولية تلك»<sup>(1)</sup>. وكذلك الحال، من جهة أخرى، في التجارة الداخلية التي، بحكم انخراطها في عملية الانتاج على نحو تبعي تكميلي، تترك مصيرها معلقاً بأيدي الفلاحين والصناع، المنتجين المباشرين.

هل الانتقال إذن من الوجود البدوي إلى العمران الحضري هو الذي يخل باستقرار الدولة وحظوظها في التقدم؟ ألا يكون «البذخ» و«الرخاء» في آخر المطاف سوى هبات مسمومة وعلامات سلبية دالة على الانتكاس؟ ألا تنم مثل هذه الأسئلة عن مفارقة جديدة بالتفسير وجد غنية بالمضاعفات النظرية لحساب جدلية التقدم والرغبة؟

في نتاج ابن خلدون النظري، تنحل تلك المفارقة على ضوء النظر في الحكم السياسي، في طبيعته ومشروعيته، بحيث ندرك أن التناقض الذي يخل بالدائرة التاريخية يكمن في مرور القبلية من الوجود البدوي المتجزئ إلى حياة السياسة العامة<sup>(2)</sup>. أما

(1) رأس المال، المرجع المذكور، الكتاب الثالث، ج 1، ص 337.

(2) هل كان بوسع القبيلة في السلطة أن تحج، من حين لآخر، إلى نمط حياتها البدوية الأولى حتى تفلت من مصير زوالها؟ إنه حل مستحيل التحقيق وعصي حتى على الإدراك، وذلك لأن قوة الصحراء التطهيرية لا تعمل إلا في بداية القبيلة السياسية فقط.

عمل السالب فيقوم في اختبار نزوعها إلى المدنية والسلطة السياسية الشاملة. وهذا الاختبار لم يقدر على اجتيازه كاملاً الصنهاجة المثلثون، ولا حتى المصامدة أو الزناتة، هذه القبائل التي حكمت على أهالي ذوي مناوئة مضمرة وخضوع مصطنع مزيف. وفعلاً فالنزوع المذكور يحمل في طياته بذور الانشقاق الضروري بين الأمير الذي يتوجب عليه إضعاف عصبية قبيلته حتى ينفرد وحده بشارات الملك وأبهته ويستبد بإدارة دفة الحكم، وبين أعضاء هذه القبيلة الذين يقاومون باسم العصبية ومبادئها التعادلية نزوع الأمير الاستبدادي وانغماس الدولة في سلبية «حضارة» البدخ والكمالي. بيد أنه نهزم هذه المقاومة الخطيرة أو تلك التي يمثلها الغرماء المجبيون أو مختلف المتربصين بالحكم والطامعين فيه يتوجب على الأمير أن يستعين بجيشه المقوى بفرق الخيالة البدوية. غير أن الإنفاق على هذا الجيش لا يتيسر إلا بإعلاء الجبايات وتمتيع القواد بامتيازات عقارية وإقطاعات. وفي مظاهر الحيف الفقير والقتل والتمردات التي تحدثها تلك الاجراءات تتجمع شروط طلب الملك من طرف قبيلة أخرى ذات تماسك وعصبية قوية.

أخيراً، يمكن أن نلخص سقوط كل حكم مركزي بحسب منحناه، كما وصفه ابن خلدون بمنهجه التركيبي.

أ - عندما تبلغ الدولة مرحلة الترف والدعة، فإنها تجد نفسها أمام اختلال بين المداخل الجبائية وتساعد نفقات حياة الرغد ونفقات العسكر والإدارة. ولإبطال هذا الاختلال، حتى الاعلاءات اللاشرعية للضرائب لا تفيد شيئاً، ما دام أن تجاوزها لحد ما يؤدي حتماً إلى إثارة التمردات ضد النظام القائم أو على الأقل إلى تخلي الفلاحين عن أنشطتهم وخدماتهم<sup>(1)</sup>.

ب - نظراً لتدهور مداخل بيت المال من الجبايات، بسبب عصيان المكلفين وتطريفات القباضة المسلحة، فإن السلطان يرمي بكل ثقله في المضاربة التجارية، محولاً

(1) توجد في أعمال ابن خلدون مؤشرات لسيكولوجيا القبائل الخاضعة للجبايات. فعلاوة على النصوص المعروفة في المقدمة يمكن أن نقرأ في تاريخ العبر مقطعاً بليغاً على سبيل المثال: «وبنوا زروال من صنهاجة وبنو مغالة لا يحترفون بمعاش ويسمون صنهاجة العز لما افتضته منعة جبالهم. ويقولون لصنهاجة أزموور (...). صنهاجة الجز لما هم عليه من الذل والمغرم» (طبعة دار الفكر، بيروت، 1981، ج 6، ص 275).

الدولة إلى «سوق أعظم»، ثم يأخذ في استثمار الجمارك البحرية استثماراً أقصى، وذلك بإعطاء التجار الأجانب تسهيلات في المتاجرة والتنقل. غير أن هاتين المحاولتين للتخفيف من عجز الخزينة باحتكار التجارة تثيران حتماً انقباض عامة التجار والمواطنين وانسجامهم كذلك غضب الأوساط الدينية.

ج - وعياً منه يزيّف هذه المخارج، يقوم الحكم المركزي بإصلاح أخير يظهر هو بدوره كتنافض أكبر من غيره، فنراه يقوم بالتخفيض من أعداد العساكر لمواجهة ارتفاع مصاريف الجيش الذي أصبح جنوده عبارة عن مرتزقة لا يشغل بالهم إلا بيع خدماتهم بأثمان يرتضونها. وهذا الحل بدوره بئيس باعتبار أنه يضعف القوة العسكرية ويعرض بالتالي الأمن الداخلي والخارجي للبلاد لأخطار حقيقية. ويتبينه تعرض الدولة ضعفها بادياً للعيان<sup>(1)</sup>.

وهكذا إذن تتضافر جهود الدول المجاورة والقبائل، المعادية وحتى المستسلمة، من أجل الاستفادة، كل واحدة لحسابها، من تدهور الدولة القائمة ثم القضاء عليها. وفي هذه الظروف العصية تعيش البلاد أزمة اقتصادية خانقة تتميز بعوامل ثلاثة: انخفاض ديمغرافي ناتج عن الحروب والكوارث الطبيعية (من قحط ووباء ومجاعات). / انتكاسة الزراعة والماشية، ناتجة عن التنظيم الإقطاعي للعقار الفلاحي وعن غزوات واستفزازات النظام الجبائي. / رجوع إلى البداوة وحياة الترحال نتيجة هجر أراضي الحرث والغرس.

بكلمة جامعة، يجوز أن نسجل أنه كلما فقدت الدولة مجال الحماية والانتاج دنت من عتبة تقلصها وبالتالي نهايتها وانقراضها. وإذا كان ينجم عن هذا العرض أن القبيلة الظافرة بالملك تؤول إلى لفظ أنفاسها الأخيرة فيه وتفقد وحدتها الدينامية في جهاز «السياسة العامة»، فلائها بنويّاً بعيدة عن تمثيل مبدأ تماسك اجتماعي أو قوة توزيع اقتصادي وسياسي عادل.

\* \* \*

(1) ضد النزعة «العسكرية» عند الطرطوشي صاحب سراج الملوك، يرى ابن خلدون أن نظام المصطنعين من الجند لا يمكن أن يكون أساس قيام دولة، وإنما هو علامة دخولها في طور الهدم والتلاشي.

إن مرور قبائل متجانسة التركيب في السلطة قد حكم على المجتمع المغربي الوسيط بالركون إلى زمان تاريخي دائري مكرور، كان لابن خلدون فضل رصده وقائعياً ثم رفعه إلى صعيد الإدراك المفهومي والتعليل النظري، فجاز وضع الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ وإلحاق أهم عطاءاتها بهذا الحقل المعرفي المتقدم.

